

Integration durch interreligiösen Dialog? – Versuch einer Verhältnisbestimmung

Von Hansjörg Schmid

Integration gehört seit einigen Jahren zu den zentralen Themen öffentlicher und politischer Diskussionen in Deutschland. Häufig wird das Thema mit Muslimen in Verbindung gebracht,¹ denen man aufgrund ihrer „fremden“ Religion einen höheren Integrationsbedarf als anderen Zuwanderern unterstellt. Die Begriffe Integration und Dialog stehen oft in enger Verbindung; sie kommen sogar als zusammengesetztes Wort „Integrationsdialog“ vor.² Wenn es um den Dialog mit Muslimen geht, werden beide Begriffe bisweilen fast synonym gebraucht.³ Dieser Fokus auf Integration durch interreligiösen Dialog ist in Deutschland besonders ausgeprägt, wo die Religionen starke gesellschaftliche Akteure und ein direktes Gegenüber des Staates darstellen. Aber auch in anderen Einwanderungsländern gibt es vergleichbare Verknüpfungen.

Die Frage, inwiefern interreligiöser Dialog empirisch nachweisbar zur Integration beiträgt, kann nicht Gegenstand der folgenden Überlegungen sein.⁴ Vielmehr geht es um das grundsätzliche Verhältnis von Integration und Dialog. Den Ausgangspunkt (1) bildet eine exemplarische Stimme, welche die Verknüpfung

-
- 1 Vgl. Johannes Kandel, „*Wie integriert sind die Muslime? ‘Multikulturalismus im Spannungsfeld von Zivilgesellschaft und Parallelgesellschaft’*“, in: Susanna Schmidt/Michael Wedell (Hg.), *„Um der Freiheit willen ...“*. Kirche und Staat im 21. Jahrhundert (Festschrift für Burkhard Reichert), Freiburg i. Br. u.a. 2002, S. 143-153; Petra Bendel/Mathias Hildebrandt (Hg.), *Integration von Muslimen*, München 2006; Annette Treibel, *„Der Islamische Religionsunterricht und die Integration von Muslimen in der deutschen Gesellschaft“*, in: Lothar Kuld/Bruno Schmid (Hg.), *Der Islamische Religionsunterricht in Baden-Württemberg. Zur Differenzierung des Lernfelds Religion*, Münster 2009; Bassam Tibi, *Islamische Zuwanderung. Die gescheiterte Integration*, Stuttgart/München 2002.
 - 2 Das österreichische Innenministerium hat 2008 einen „Integrationsdialog“ gestartet. Vgl. dazu URL: <http://ws4.orf.at/newspool/101382> (Abruf: 21.02.2009).
 - 3 Vgl. z.B. die Aussage: „Für die CSU-Fraktion im Bayerischen Landtag gehören ein gelungener ‚Dialog mit dem Islam‘ und eine erfolgreiche Integration der hier lebenden Muslime in unsere Gesellschaft zu den zentralen Aufgaben der Zukunft“, URL: http://www.csu-landtag.de/www/14_315.asp (Abruf: 21.02.2009). Die Essener Erklärung „Muslime für Dialog, Integration und Frieden“ belegt, dass dieser Sprachgebrauch auch von Muslimen übernommen wird; URL: http://www.essen.de/Deutsch/Rathaus/Aemter/Ordner_0513/Dokumente_Beirat/EssenerErklaerung.pdf (Abruf: 21.02.2009).
 - 4 Vgl. dazu Eva Hinterhuber, *Abrahamischer Dialog und Zivilgesellschaft. Eine Untersuchung zum sozialintegrativen Potenzial des Dialogs zwischen Juden, Christen und Muslimen*, Stuttgart 2009.

von beidem einer deutlichen Kritik unterzieht. Es folgt (2) eine Skizze des Integrationsverständnisses der katholischen Kirche in Deutschland. Dabei gilt es zu überprüfen, welche Rolle die Verknüpfung von Integration und Dialog hier spielt. Anschließend geht es um eine grundlegende Reflexion der Bedeutung von Integration (3), die dann aus der Sicht des Dialogs betrachtet wird (4). Es folgt ein kurzes Fazit (5).

Das Thema steht exemplarisch für die gesellschaftliche Relevanz von Religionen. Der spezielle Fokus auf die katholische Kirche ergibt sich aus der Herkunft und dem Erfahrungshintergrund des Autors. Es handelt sich jedoch um eine sozialetische Reflexion, die in selbstkritischer Distanz erfolgt.

1. Kritik an der Verknüpfung von Dialog und Integration

Der Soziologe Levent Tezcan hat sich in zwei Beiträgen kritisch mit dem interreligiösen Dialog auseinandergesetzt.⁵ Als Folge des 11. Septembers 2001 sei dieser mit der Integrationsfrage verbunden worden und damit ins Zentrum des öffentlichen Interesses gerückt. Der Dialog werde als Promotor der Integration angesehen, für die der Religion grundsätzlich eine zentrale Bedeutung beigemessen werde. Tezcan beobachtet eine Überlagerung durch den Integrationsdiskurs mit der Folge, dass soziale Fragen „islamisiert“ und Migranten zu Muslimen würden, für die ein „Bekenntnisdruck“ entstehe. Auf diese Weise komme es zur Fremdsteuerung des interreligiösen Dialogs durch die Politik: „Die Kirchen betonen ihre Bedeutung als Integrationsmittler, muslimische Organisationen bieten sich als effektive Vermittler ihrer Community an. [...] Die ‚Integration der Muslime‘ erweist sich als Schaltstelle, über die beide Religionen ihre gesellschaftliche Relevanz unterstreichen.“ Die Folge sei eine einseitig „korporatistische“ Integrationspolitik. Dialog fungiere als „ein Identitätsdiskurs, der mehrdeutigen Identitäten Eindeutigkeit verleihen soll“, wodurch religiöse Erfahrungen zu kurz kämen.⁶ Der christlich-islamische Dialog werde instrumentalisiert als ein „Trainingslager [...], in dem muslimische Organisationen und die Politik durch die Vermittlung der Kirchen einander näher kommen.“⁷ Auf diese Weise gehe das spezifisch religiöse Profil des Dialogs verloren. Daher fordert Tezcan eine „Selbstbeschränkung“ und eine Konzentration auf die religiöse Erfahrung.

5 Vgl. Levent Tezcan, „*Interreligiöser Dialog und politische Religionen*“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 28/29 (2006), S. 26-32; ders., „*Kultur, Gouvernementalität der Religion und der Integrationsdiskurs*“, in: ders./Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), *Konfliktfeld Islam in Europa*, Baden-Baden 2007, S. 51-74.

6 Levent Tezcan, „*Interreligiöser Dialog und politische Religionen*“ (Anm. 5), S. 31 f; vgl. Tezcan, „*Kultur, Gouvernementalität der Religion und der Integrationsdiskurs*“ (Anm. 5), S. 68: „[D]er seiner selbst bewusste Muslim wird in der Schmiede des interreligiösen Dialogs geformt.“

7 Ebd., S. 68.

Er hält Dialog im Sinne einer Begegnung von religiösen Menschen für geboten, die nicht gleich als Vertreter von Religionen angesehen werden und sich nicht mit der Intention eines öffentlichen Relevanzerweises ihrer Religion treffen.

Durch die Kritik Tezcans werden Akteure des christlich-islamischen Dialogs zur Reflexion herausgefordert. Ob sein spiritualisiertes und apolitisches Dialogverständnis den beiden Religionen mit ihrem sozialetischen Anspruch, der im Leitprinzip der Gerechtigkeit zum Ausdruck kommt, gerecht wird, ist fraglich.⁸ Nach Tezcan entspringt das Anliegen des Dialogs, den anderen zu verstehen, eher einer Schwäche, die für die Kirchen eine theologische Bedeutung habe. Dagegen sei der Dialog für den Minderheitenislam in Europa ein Weg in die Öffentlichkeit und werde viel pragmatischer verstanden.⁹ An dieser Gegenüberstellung zeigt sich, dass Tezcan als Soziologe hier ein christliches Dialogideal entwirft und dieses zum Maßstab für das muslimische Verständnis von Dialog macht. Das Verhältnis theologischer und gesellschaftlicher Motivationen für interreligiösen Dialog bleibt bei Tezcan letztlich ungeklärt. Ist es nicht ganz selbstverständlich, dass dem Dialog aus Minderheitensicht eine andere Funktion zukommt als aus Sicht einer etablierten Religion? Und ist die Dialogizität der Kirchen nicht eine moderne Entwicklung, die erst aus dem nachkolonialen Kontext des 20. Jahrhunderts erwachsen ist? Es ergibt sich daher die Leitfrage, inwiefern eine Verknüpfung von Dialog und Integration sinnvoll und möglich ist. Darüber hinaus ist auch zu fragen, ob sich die von Tezcan beobachteten Verzerrungen von Dialog durch eine reflektierte Verknüpfung von Dialog und Integration vermeiden lassen.

2. Das Integrationsverständnis der katholischen Kirche¹⁰

Die katholische Kirche gehörte zu den gesellschaftlichen Kräften, die sich dem Thema Einwanderungsgesellschaft stellte, schon lange bevor es diesbezüglich zu einem politischen Konsens kam. Eine besondere Chance kann darin gesehen werden, dass Integration von Zuwanderern für die katholische Kirche zugleich eine interne Aufgabe darstellt.¹¹ Hier lassen sich analoge Entwicklungen zum Einwanderungsislam beobachten: „Auch die muttersprachlichen Gemeinden

8 Vgl. Bülent Uçar, „Wie bringen die Religionen ihre ethische Botschaft in die gesellschaftliche Diskussion ein? Ein Beitrag aus muslimischer Sicht“, in: Hansjörg Schmid u.a. (Hg.), *Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam*, Regensburg 2008, S. 228-248.

9 Vgl. Tezcan, „Interreligiöser Dialog und politische Religionen“ (Anm. 5), S. 26 f., hier S. 30.

10 Vgl. Wolfgang Miehe, „Die Position der Katholischen Kirche in Deutschland im Spannungsfeld von Migration und Integration“, in: *Societas Verbi Divini: Verbum SVD*, 48 (2007), S. 237-273.

11 Vgl. auch Robert Schreiter, „Migrantenseelsorge in einer multikulturellen Kirche“, in: *Theologie der Gegenwart*, 51 (2008), S. 82-94.

selbst verstehen sich nicht mehr als Filialen der Kirchen der Herkunftsländer, sondern als Teil der Ortskirchen in Deutschland.“¹² Vor diesem Hintergrund gewinnt die Kirche eine besondere Sensibilität auch für andere Zuwanderergruppen. Jedoch darf dabei der Unterschied nicht übersehen werden, dass die Kirche für die eingewanderten Katholiken zugleich die aufnehmende Institution darstellte, die im Falle des Islam nicht existierte.

Die kirchliche Position zum Thema Integration ist im Wort der deutschen Bischöfe *Integration fördern – Zusammenleben gestalten*¹³ aus dem Jahr 2004 umfassend dargestellt. Darin wird Deutschland als Einwanderungsland beschrieben, für welches das Leitbild „Zusammenleben in Vielfalt“¹⁴ tragend ist. Integration wird als ein wechselseitiger Prozess verstanden, von dem Zuwanderer und Aufnahmegesellschaft gleichermaßen betroffen sind. Das Dokument hebt hervor, dass es dabei weder um eine einseitige Anpassung noch um einen Rückzug in eine Parallelgesellschaft gehen kann. So werden Herkunftssprache und -kultur als „hilfreiches Moment im Integrationsprozess“ bezeichnet. Wenn kritisch von „mangelnder Integrationshilfe“¹⁵ die Rede ist, wird damit betont, wie wichtig Angebote der Aufnahmegesellschaft für einen gelungenen Integrationsprozess sind. Als sinnvoller Schritt wird dabei „die Einbeziehung der Selbstorganisationen von Migranten“¹⁶ hervorgehoben.

Leitend für diese Position ist die von Gott verbürgte bedingungslose Menschenwürde, die jedem Menschen unabhängig von Religion oder Rechtsstatus gilt: „Die Wertschätzung von (zunächst) Fremden, die Verteidigung ihrer Menschenwürde und die Bereitschaft, Gastfreundschaft zu gewähren – das sind die elementaren Motive kirchlichen Integrationsengagements.“¹⁷ Im Hinblick auf Konkretisierungen führt diese Position zu zwei Bereichen des Engagements: nach innen, wo es im Miteinander von einheimischen und zugewanderten Ka-

12 Miehle, „Die Position der Katholischen Kirche in Deutschland im Spannungsfeld von Migration und Integration“ (Anm. 10), S. 262.

13 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Integration fördern – Zuwanderung gestalten. Wort der deutschen Bischöfe zur Integration von Migranten*, (Die deutschen Bischöfe 77), Bonn 2004.

14 Ebd., S. 7.

15 Ebd., S. 8.

16 Ebd., S. 30.

17 Ebd., S. 18; vgl. auch Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (Hg.), *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Nr. 297, Freiburg i. Br. 2006, wo Einwanderung als „eine Quelle der Entwicklung“ beschrieben und eine Behandlung der Einwanderer entsprechend der Menschenwürde gefordert wird: „Die Einwanderer müssen als Personen aufgenommen und gemeinsam mit ihren Familien bei der Integration in das gesellschaftliche Leben unterstützt werden“ (Nr. 298).

tholiken um die Erfahrbarkeit der Universalität des Gottesvolkes geht,¹⁸ und nach außen, wo die Kirche als Anwältin für Integration auftritt.¹⁹ In der Folge wird Integration zu einem Querschnittsthema kirchlicher Handlungsfelder wie Seelsorge, Caritas, Bildungs- und Jugendarbeit. Die Kirche zeigt sich so als Akteurin des gesellschaftlichen Diskurses, die durch ihre internen Aktivitäten glaubwürdig wird.

Auf die Bedeutung des Dialogs geht das Dokument nur am Rande, jedoch mit deutlichen Worten ein: „Wichtig ist, dass die Aufnahmegesellschaft den Zuwanderern nicht gleichgültig gegenübersteht, sondern dass zwischen beiden ein Dialog und ein fruchtbarer Austausch entsteht. Wird dieser Zusammenhang missachtet, entsteht die Gefahr, dass sich so genannte Parallelgesellschaften herausbilden.“²⁰ Dialog dient also der Verhinderung von Parallelgesellschaften auf der einen und von Gleichgültigkeit auf der anderen Seite. Auch wenn dort nicht explizit von Dialog die Rede ist, kommt an einer anderen Stelle die dialogische Wechselseitigkeit von Integration zum Ausdruck: „Integration bedarf des gegenseitigen aktiven Interesses. Wechselseitige Wahrnehmung und Achtung sind unabdingbare Voraussetzungen für ein friedliches Miteinander.“²¹ Das Dokument bezieht sich grundsätzlich auf Migranten und hebt unter ihnen einzelne Gruppen nicht besonders hervor. Dennoch wird an einigen Stellen spezifisch auf Muslime Bezug genommen: So wird der Islam als „eingewanderte Religion“²² beschrieben. Kirchengemeinden werden zu einem „Dialog des Lebens“²³ mit den Muslimen in ihrem Umfeld aufgefordert. Der Einführung von islamischem Religionsunterricht wird eine große Bedeutung beigemessen.²⁴ Abschließend wird die Möglichkeit erwogen, nicht-christliche Migranten in katholischen Einrichtungen anzustellen, um eine kultursensible Pflege zu ermöglichen.²⁵

Insgesamt zeigt das Dokument eine erfreuliche Weite. Dialog steht für die Wechselseitigkeit von Integration, wird hier aber im Kontext zahlreicher anderer Integrationsmaßnahmen genannt (wie Einbürgerung, schulische Integration, Sprachkurse, gesellschaftliche und politische Partizipation) und damit nicht überfrachtet. Im Zusammenhang mit dem Islam wird eigens differenziert und damit unzulässigen Vermischungen vorgebeugt: „Im Integrationsprozess ist genau darauf zu achten, dass soziale Probleme nicht zu religiösen umgedeutet und religiöse Unterschiede in Konflikten nicht zur Durchsetzung je eigener Interes-

18 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Integration fördern – Zuwanderung gestalten. Wort der deutschen Bischöfe zur Integration von Migranten* (Anm. 13), S. 16 f., S. 21-23.

19 Vgl. ebd., S. 19-21.

20 Ebd., S. 26.

21 Ebd., S. 6.

22 Ebd., S. 11 f.

23 Ebd., S. 44.

24 Vgl. ebd., S. 37.

25 Vgl. ebd., S. 56.

sen instrumentalisiert werden.“²⁶ Somit treffen die von Tezcan geäußerten Kritikpunkte hier nicht zu.

Ein Schwachpunkt des Dokuments kann allerdings darin gesehen werden, dass das Integrationsverständnis auf Zuwanderung fokussiert bleibt. Damit besteht die Gefahr, dass trotz der angestrebten Überwindung ein monolithisches Gegenüber von Zuwanderern und Mehrheitsgesellschaft festgeschrieben wird, das gesellschaftliche Verflechtungen zwischen den beiden Gruppen und andere Dimensionen von Integration ausblendet. Daher soll es im nächsten Schritt um ein umfassenderes Integrationsverständnis gehen.

3. Integration als gesellschaftliche Grundfrage

Meist ist im Zusammenhang mit Integration von drei spezifischen Themenfeldern die Rede: So spricht man von der Integration von Ausländern bzw. Zuwanderern, von der Integration von Behinderten in Regelschulen und im beruflichen Leben sowie von der europäischen Integration, wo es um das Verhältnis einzelner Nationalstaaten zur Europäischen Union geht. Im Vordergrund der öffentlichen Debatte steht derzeit die Diskussion um Zuwanderung, die auch die Situation der Muslime in Deutschland entscheidend prägt, für diese jedoch ambivalent ist: Einerseits belegen öffentliche Äußerungen und Aktivitäten von Muslimen eine Übernahme gesellschaftlicher Integrationserwartungen,²⁷ andererseits sehen sich viele Muslime mit einem wachsenden Maß von an sie herangetragenen Integrationserwartungen konfrontiert.²⁸

Die kirchliche Sicht hat bereits verdeutlicht, dass auch die Integration von Zuwanderern die Gesamtgesellschaft betrifft und nicht einseitig zu verstehen ist.²⁹ Aber Integration stellt eine weit umfassendere Frage dar, die verschiedene Aspekte des gesellschaftlichen Zusammenhalts bzw. umgekehrt desintegrative Tendenzen betrifft. Es geht also nicht nur um die Integration von Minderheiten und auch nicht nur um die „Mehrheitsgesellschaft“ im Verhältnis zu den Minderheiten, sondern um umfassende Fragen gesamtgesellschaftlicher Zustände

26 Ebd., S. 12; dies entspricht dem von Heiner Bielefeldt festgestellten „Perspektivwechsel hin zu einer verstärkten Aufmerksamkeit für die sozialen Faktoren im Integrationsprozess“; Heiner Bielefeldt, *Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus*, Bielefeld 2007, S. 14.

27 Vgl. Hansjörg Schmid/Ayşe Almıla Akca/Klaus Barwig, *Gesellschaft gemeinsam gestalten. Islamische Vereinigungen als Partner in Baden-Württemberg*, Baden-Baden 2008, S. 214-216.

28 Vgl. Christoph Schumann, „Integration aus Sicht von Muslimen in Deutschland“, in: Bendel/Hildebrandt, *Integration von Muslimen* (Anm. 1), S. 53-75, S. 69.

29 Vgl. Bernhard Santel, „In der Realität angekommen: Die Bundesrepublik Deutschland als Einwanderungsland“, in: Wichard Woyke (Hg.), *Integration und Einwanderung. Eine Einführung*, Schwalbach 2007, S. 10-32, S. 20.

und Konstitutionsprinzipien.³⁰ Im Fokus steht die Herstellung eines Ganzen aus verschiedenen Komponenten: „Integration bedeutet allgemein die Existenz von systematischen Beziehungen von Teilen zueinander und in Abgrenzung zu einer Umgebung, woraus diese Beziehungen auch immer bestehen.“³¹

Zunächst handelt es sich bei der Integration um eine anthropologische Grundfrage, die sich aus der Sozialnatur des Menschen ergibt: „Der Mensch bedarf der sozialen, geistigen, sprachlichen, sinnentfaltenden Integration. Er ist von Natur aus ein Kulturwesen. Menschen müssen sich, um als Menschen leben zu können, miteinander verständigen, sich über Ziele verabreden, die hierzu erforderlichen Mittel entwickeln, Handlungserwartungen koordinieren.“³² Der Mensch ist von Einbettung und Offenheit, Konstanz und Varianz geprägt, woraus auch ein dynamisches Integrationsverständnis und ein dynamisches Bild von Gesellschaft folgen.

Ausgangspunkt für die nachstehenden Überlegungen zum Begriff Integration ist die Situation moderner Gesellschaften, die durch eine gewachsene Pluralität und Differenzierung in ethnischer, weltanschaulicher, religiöser und sozialer Hinsicht geprägt ist. Hinzu kommt eine vielfach auftretende Verschärfung sozialer Ungleichheit.³³ So lassen sich verschiedene Ebenen der Desintegration unterscheiden: die ökonomische (Eigentum, Einkommen, Arbeit), die soziale (Bildung, soziale Integration, Wohnung) und die kulturelle (ethische und religiöse Aspekte).³⁴ All dies macht die Frage nach dem Zusammenhalt der Gesellschaft brisant. Die Komplexität wächst dadurch, dass sich eindeutige Unterteilungen nach Gruppen nicht festmachen lassen, sondern es – auch im Fall der Zuwanderer – vielfach zu innergruppenbezogenen Abgrenzungen, Konflikten und Wech-

30 Vgl. Wilhelm Heitmeyer, „Einleitung: Sind individualisierte und ethnisch-kulturell vielfältige Gesellschaften noch integrierbar?“, in: ders. (Hg.), *Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1997, S. 9 f., S. 9-19; vgl. auch Franz-Xaver Kaufmann, „Was hält die Gesellschaft heute zusammen?“, in: Hans Joachim Meyer (Hg.), *Dialog und Solidarität. Christen in der pluralistischen Gesellschaft*, Münster 1997, S. 45-59.

31 Hartmut Esser, *Sprache und Integration. Die sozialen Bedingungen und Folgen des Spracherwerbs von Migranten*, Frankfurt a. M. u.a. 2006, S. 22; vgl. auch Peter Imbusch/Wilhelm Heitmeyer, *Integration – Desintegration. Ein Reader zur Ordnungsproblematik moderner Gesellschaften*, Wiesbaden 2008.

32 Wilhelm Korff, „Migration und kulturelle Transformation“, in: Karl-Heinz Kleber (Hg.), *Migration und Menschenwürde. 23. Internationaler Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen und Sozialethiker 1987 in Passau*, Passau 1988, S. 128, S. 128-150.

33 Vgl. dazu Serge Paugam, *Die elementaren Formen der Armut*, Hamburg 2008.

34 Vgl. Monika Alisch/Jens S. Dangschat, *Armut und soziale Integration*, Opladen 1998, S. 88.

selbebeziehungen kommt.³⁵ Hinsichtlich des Sprachgebrauchs von „Integration“ lassen sich zunächst zwei Perspektiven unterscheiden:³⁶

- 1.) In Bezug auf Individuen bzw. Teile des Ganzen ein relationaler Integrationsbegriff (von lat. *integrare* = ein Ganzes wiederherstellen), der die *Sozialintegration* in etwas beschreibt.
- 2.) In Bezug auf ein soziales System ein absoluter Integrationsbegriff (von lat. *integer* = unversehrt, ganz), der die *Systemintegration* von etwas beschreibt. Es geht dann von systemtheoretischen Modellen her um den Zusammenhalt eines sozialen Systems angesichts der Differenzierung der Gesellschaft. Vorteil dieses Verständnisses von Integration ist eine Entlastung des Individuums, wobei die Gefahr besteht, dass oft auch systemübergreifende Ungleichheiten zu wenig berücksichtigt werden und eine Teilhabe an Subsystemen mit Integration gleichgesetzt wird.³⁷

In unterschiedlichen Theoriezusammenhängen kommt es aber auch zu Vermischungen dieser beiden Ebenen sowie zu weiteren Differenzierungen. Wilhelm Heitmeyer nimmt folgende Unterscheidung vor:³⁸

- 1.) *Kulturell-expressive Sozialintegration* durch Gruppenzugehörigkeit und Anerkennung ihrer Traditionen, Identitäten, Praktiken;
- 2.) *Kommunikativ-interaktive Sozialintegration* durch Beteiligung an Verständigungsprozessen über Werte;
- 3.) *Funktionale Systemintegration* durch Teilnahme an Teilsystemen (Arbeit, Recht, Politik, Bildung).

Charakteristisch ist hier, dass nicht die gesamtstaatliche Ebene im Mittelpunkt steht, sondern Heitmeyer die Grundidee kommunitaristischer Ansätze übernimmt, die Verwurzelung in Gruppen bzw. Gemeinschaften als zentral anzusehen. Von da aus stellt sich jedoch die weitergehende Frage, wie sich diese Gruppen zum Ganzen verhalten. Jens Dangschat ergänzt die Kategorien Heit-

35 Vgl. Jens S. Dangschat, „*Integration – Eine Figuration voller Probleme. Warum die Integration von Migrant/innen so schwierig ist*“, in: Gabriele Klein/Annette Treibel (Hg.), *Skepsis und Engagement. Festschrift für Hermann Korte*, Hamburg 2000, S. 185-208.

36 Geprägt wurde die Unterscheidung von David Lockwood, „*Sozialintegration und Systemintegration*“, in: Imbusch/Heitmeyer, *Integration – Desintegration* (Anm. 31), S. 35-49 (engl. 1964), S. 36: „Während beim Problem der sozialen Integration die geordneten oder konfliktgeladenen Beziehungen der Handelnden eines sozialen Systems zur Debatte stehen, dreht es sich beim Problem der Systemintegration um die geordneten oder konfliktgeladenen Beziehungen zwischen den Teilen eines sozialen Systems.“

37 Vgl. kritisch Maria Katharina Moser, „*Inklusion und Integration durch Grundeinkommen*“, in: Christiane Eckstein u.a. (Hg.), *Beteiligung – Inklusion – Integration. Sozial-ethische Konzepte für eine moderne Gesellschaft*, Münster 2007, S. 127-140, 134 f.

38 Vgl. Wilhelm Heitmeyer, „*Gibt es eine Radikalisierung des Integrationsproblems?*“, in: ders., *Was hält die Gesellschaft zusammen?* (Anm. 30), S. 23-65, hier S. 24. Bei c) wird *Systemintegration* vom Individuum her gedacht und nicht im absoluten Sinn verwendet.

meyers um die Individualebene, um eine einseitige Fokussierung auf Gruppen zu vermeiden.³⁹

4.) *Kognitive Individualintegration* durch Sprache und kulturelles Kapital der Aufnahmegesellschaft;

5.) *Identifikative Individualintegration* durch Akzeptanz fremdethnischen kulturellen Kapitals.

Ob auf Individuen oder Gruppen oder auf beides bezogen lautet die Grundfrage gesamtgesellschaftlicher Integration: „Wieviel Einheit braucht eine Gesellschaft, damit sie nicht auseinanderfällt, also integrationsfähig wird – und wie viel Differenz verträgt eine Gesellschaft, damit sie integrationsfähig bleibt.“⁴⁰ Während postmoderne Theorien eine Unauflöslichkeit der Differenz annehmen,⁴¹ wird hier davon ausgegangen, dass für die Integration einer Gesellschaft zumindest ein gewisses Maß an Konsens (innere Einstellung) und Kooperation (äußeres Handeln) erforderlich ist. Präzise Grenzziehungen erweisen sich jedoch als schwierig, weshalb auch der Integrationsbegriff vielfach unbestimmt bleibt: „Tatsächlich kann derzeit niemand beantworten, wo das für die Gesellschaft unerlässliche Minimum liegt.“⁴² Somit fällt es auch schwer, Kriterien für Integration zu benennen.⁴³ Wenn Integration trotz der Vieldeutigkeit und Unklarheit des Begriffs ein zentraler Begriff der Einwanderungsdebatte bleiben soll, heißt dies auch, dass seine Bedeutung jeweils ausgehandelt werden muss.

39 Vgl. Dangschat, „*Integration – Eine Figuration voller Probleme*“ (Anm. 35), S. 196.

40 Heitmeyer, „*Gibt es eine Radikalisierung des Integrationsproblems?*“ (Anm. 30), S. 23-65, hier S. 49 f. Vgl. auch Erwin Teufel (Hg.), *Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?*, Frankfurt a. M. 1996.

41 Vgl. z.B. Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, München 1989, S. 12 u.ö.; Gregor Maria Hoff, *Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postModernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik*, Paderborn u.a. 2001.

42 Jürgen Friedrichs/Wolfgang Jagodzinski, „*Theorien sozialer Integration*“, in: dies. (Hg.), *Soziale Integration*, Opladen/Wiesbaden 1999, S. 9-43, hier S. 16; vgl. auch Hubert Rottleuthner, „*Recht und soziale Integration*“, in: ebd., S. 398-415, S. 406 f.

43 Vgl. den Versuch von Reimund Anhut/Wilhelm Heitmeyer, „*Desintegration, Konflikt und Ethnisierung. Eine Problemanalyse und theoretische Rahmenkonzeption*“, in: Imbusch/Heitmeyer, *Integration – Desintegration* (Anm. 31), S. 129-147, hier S. 139, der relativ abstrakt bleibt. Vgl. auch Presse- und Informationsamt der Bundesregierung/Die Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration, *Der nationale Integrationsplan. Neue Wege – neue Chancen*, Berlin, Juli 2007, URL: <http://www.bundesregierung.de/Content/DE/Artikel/2007/07/Anlage/2007-10-18-nationaler-integrationsplan,property=publicationFile.pdf> (Abruf: 21.02.2009), S. 15: „Erfolgreiche Integrationspolitik muss sich an klaren Indikatoren messen lassen.“ Auch wenn im weiteren Verlauf des Textes verschiedene Indikatoren genannt werden, wie Schulnoten (S. 122) oder „Angleichung der Chancen resp. der Lebensverhältnisse in definierten Sektoren (z.B. Bildung, Arbeit, Wohnen) zwischen Aufnahmegesellschaft und Zuwanderern“ (S. 121), bleiben diese doch noch recht unspezifisch.

Auf der Suche nach Mitteln gesamtgesellschaftlicher Integration, kann man der Sprache eine zentrale Bedeutung beimessen – auch wenn es traditionell mehrsprachige Länder gibt. Sprache stellt nämlich eine Ressource für andere Ressourcen und ein Medium der Kommunikation dar, das eng mit Bildung und Zugang zum Arbeitsmarkt verbunden ist.⁴⁴ Eine Fokussierung auf Sprache und Spracherwerb allein führt jedoch zu einem zu engen Verständnis von Integration, das die größte Bringschuld beim zu integrierenden Individuum sieht.⁴⁵

In Bezug auf die Rolle der Religionen lässt sich zunächst konstatieren, dass diese im europäischen Kontext angesichts wachsender binnen- wie interreligiöser Pluralität über keine unmittelbare integrierende Funktion mehr verfügen, die sie vielleicht früher einmal hatten. Eine zu starke Fokussierung auf Religion im Integrationsprozess geht an der Realität vorbei, die durch die bestimmende Rolle des Teilsystems Wirtschaft gekennzeichnet ist.⁴⁶ Inwiefern in einem allgemeinen Sinn Integration durch Werte erfolgen kann, ist umstritten.⁴⁷ Gertrud Nunner-Winkler spricht sich auf der Basis empirischer Forschungen dezidiert dafür aus: „Nicht Relativismus und Verfall also, sondern moralische Integration – ein hoher Konsens über Basisnormen und eine zwar weit verbreitete, aber nicht durchweg gesicherte Bereitschaft intrinsischer Normbefolgung – kennzeichnen unsere Gesellschaft.“⁴⁸ Andere halten dem entgegen, dass Grundwerte und auch das Verständnis von Zivilreligion „teilsystemrelativ“ sind und teilsystemübergreifende Werte wie Gleichheit unspezifisch bleiben und in ihrer Konkretisierung höchst umstritten sind.⁴⁹ Daneben lässt sich beobachten, dass der Kern geteilter Normen kleiner wird.⁵⁰ Daher rückt die Verständigung über formale Verfahrensweisen in den Mittelpunkt, wobei auch hierfür zumindest ein gewisser

44 Vgl. Esser, *Sprache und Integration* (Anm. 31), S. 52-56.

45 Vgl. kritisch Michael Bommes, „*Integration durch Sprache als politisches Konzept. Überlegungen zum neuen Zuwanderungsgesetz*“, in: Ulrike Davy/Albrecht Weber (Hg.), *Paradigmenwechsel in Einwanderungsfragen? Überlegungen zum neuen Zuwanderungsgesetz*, Baden-Baden 2006, S. 59-87.

46 Vgl. Edeltraud Koller, „*Der Stellenwert von Integration und Inklusion für das wirtschaftsethische Denken*“, in: Eckstein u.a., *Beteiligung – Inklusion – Integration* (Anm. 37), S. 98-112, hier S. 105.

47 Vgl. Uwe Sander/Wilhelm Heitmeyer, „*Was leisten Integrationsmodi?*“, in: ders., *Was hält die Gesellschaft zusammen?* (Anm. 30), S. 447-482, hier S. 455.

48 Gertrud Nunner-Winkler, „*Moralische Integration*“, in: Friedrichs/Jagodziniski, *Soziale Integration*, Opladen/Wiesbaden 1999, S. 293-319, hier S. 310.

49 Vgl. Uwe Schimank, „*Funktionale Differenzierung und Systemintegration der modernen Gesellschaft*“, in: Friedrichs/Jagodziniski, *Soziale Integration* (Anm. 48), S. 47-65, hier S. 57.

50 Vgl. Jürgen Friedrichs, „*Normenpluralität und abweichendes Verhalten. Eine theoretische und empirische Analyse*“, in: Wilhelm Heitmeyer (Hg.), *Was treibt die Gesellschaft auseinander? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1997, S. 473-505, hier S. 481.

Wertekonsens als notwendig erachtet wird.⁵¹ Allerdings ist Integration kein wertfreies Konzept, sondern impliziert schon selbst Werte, wenn mit Wilhelm Korff zu Recht zu fordern ist, „dass jede ökonomische Inanspruchnahme zugleich den Anspruch auf kulturelle Integration einschließt. Dies entspricht der Forderung jener Gerechtigkeit, die den Fremden nicht als Sache gebraucht, sondern als Nächsten annimmt.“⁵²

In Zusammenhang mit der Suche nach einem Wertkonsens steht die Debatte über „Leitkultur“. Es handelt sich dabei um einen Begriff, der kaum präzise zu fassen ist.⁵³ Im Kontext der Integrationsdebatte ist in ihm ein gewisser Vorrang der althergebrachten Kultur eines Landes impliziert, der über die Sprache und Rechtsordnung („Verfassungspatriotismus“⁵⁴) hinaus reicht und von allen anzuerkennen ist. Hier besteht die Gefahr einer Hierarchisierung der Kulturen, der Verletzung der kulturellen und weltanschaulichen Neutralität des Staates sowie der Ausgrenzung von Zuwandererkulturen. So erweist sich angesichts der islamischen Geschichte Europas in Spanien, Sizilien, Polen, Russland und auf dem Balkan die Abgrenzung eines „christlichen Abendlandes“ gegenüber dem Islam als nicht sinnvoll. Darauf weisen vor allem bosnische Muslime hin, die seit Jahrhunderten im Herzen Europas leben.⁵⁵ Vielmehr ist Pluralität Bestandteil der „Leitkultur“ eines kulturell offenen Staates, da auch Mischkulturen und ver-

51 Vgl. Jürgen Habermas, „Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat“, in: Charles Taylor/Amy Gutmann (Hg.), *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a. M. 1993, S. 147-196, hier S. 179. Heitmeyer nennt Gleichheit und Gewaltfreiheit, Heitmeyer „Gibt es eine Radikalisierung des Integrationsproblems?“ (Anm. 40), S. 25.

52 Wilhelm Korff, *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*, München 1985, S. 212. Für Korff ist die Menschenwürde „zugleich ein zukunftsöffener und ein chancenöffener, sich auf plurale Möglichkeiten hin auslegender Begriff“, ebd. S. 203.

53 Vgl. Stiftung Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland (Hg.), *Leitkultur. Vom Schlagwort zur Sache*, Bonn 2006; Norbert Lammert (Hg.), *Verfassung – Patriotismus – Leitkultur. Was unsere Gesellschaft zusammenhält*, Bonn 2006; Albert-Peter Rethmann, „Leitkultur oder Multikulti? Zum Streit um das Leitbild von Ausländerintegration in Deutschland“, in: ders., *Selbstbestimmung, Fremdbestimmung, Menschenwürde. Auskünfte christlicher Ethik*, Regensburg 2002, S. 102-124; Bielefeldt, *Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft* (Anm. 26), S. 71-73.

54 Vgl. dazu Habermas, „Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat“ (Anm. 51), S. 178. Habermas unterscheidet streng zwischen der alle Staatsbürger betreffenden (und daher in Bezug auf Zuwanderer zu kurz greifenden – was er nicht reflektiert –) politischen Integration und der ethischen Integration, die in Gemeinschaften mit je partikularen Konzepten des Guten realisiert wird, denen gegenüber das Recht jedoch neutral ist (vgl. ebd., S. 177-179).

55 Vgl. Enes Karić, *Essays on Our European Never-Never Land*, Sarajevo 2004, S. 38, S. 65.

schiedene ethnische Gruppen eine integrative Funktion aufweisen können.⁵⁶ Wenn man diese Pluralität ernst nimmt, sollte z.B. die europäische Geschichte des Islam bis hin zur jüngsten Einwanderungsgeschichte fest in den Lehrplänen verankert sein, und zwar nicht nur für den Religionsunterricht.

Als Fazit ist zu konstatieren, dass Integration diffus und schwer messbar bleibt. Dennoch soll hier am Integrationsbegriff festgehalten werden, der gerade in seiner semantischen Weite verschiedene soziale Phänomene in einer ganzheitlichen Betrachtung zusammenführen kann. Heitmeyer kommt mit seinem differenzorientierten Ansatz zu dem Ergebnis, „dass eine umfassende gesamtgesellschaftliche Integration nicht mehr dem Entwicklungsstand entspricht und die jeweiligen Leistungen der Integrationsmodi und -ressourcen umstritten sind.“⁵⁷ Wenn sich Integration in differenzierten und pluralistischen Gesellschaften nicht mehr durch Homogenität erzeugen lässt, bietet sich die Perspektive, Stabilität durch Anerkennung von Differenz und „Durchlöcherung“ von Gruppengrenzen zu erzeugen.⁵⁸ Von daher erweist sich Integration als eine kontinuierlich zu bearbeitende Aufgabe, bei der sich moderne Gesellschaften nicht mehr allein auf gewachsene Strukturen stützen können, sondern „ihre Integration immer wieder neu aus der Verarbeitung einer Mehrzahl von Ressourcen produzieren (müssen).“⁵⁹

4. Interreligiöser Dialog im Wechselspiel mit Integrationsfragen

Der Dialog stellt eine besondere Kommunikationsform dar, die abzugrenzen ist etwa von der Verhandlung, dem Streitgespräch oder dem Meinungsaustausch. Dialog wird hier als bewusst reflektierte wechselseitige Interaktionsform verstanden, die eine Verständigung zwischen den Dialogpartnern zum Ziel hat und sich nicht auf verbalen Austausch beschränkt.⁶⁰ Das Bemühen, den Anderen von innen heraus zu verstehen, Aufrichtigkeit und die Bereitschaft zur Selbstkritik sind notwendige Haltungen derjenigen, die sich im Dialog befinden. Interreligiöser Dialog entspringt einer ausdrücklichen religiösen Motivation. So verste-

56 Vgl. Santel, „In der Realität angekommen“ (Anm. 29), S. 20 f.; Andreas Fisch, „Ausgrenzung und Leitkultur. Zur integrativen Funktion von ‚Parallelgesellschaften‘“, in: *Ethik und Gesellschaft*, 1 (2007), S. 1-41. Dies widerspricht nicht der Tatsache, dass auch die „kulturelle Integration“ eine zentrale Rolle spielt; vgl. Albert-Peter Rethmann, „Wer gehört dazu? Ethische Aspekte der Aufnahme und Integration von Zuwanderern“, in: Klaus Barwig/Ulrike Davy, *Auf dem Weg zur Rechtsgleichheit? Konzepte und Grenzen einer Politik der Integration von Einwanderern*, Baden-Baden 2004, S. 35-49, S. 45-47.

57 Heitmeyer, „Gibt es eine Radikalisierung des Integrationsproblems?“ (Anm. 30), S. 53.

58 Vgl. ebd., S. 43.

59 Richard Münch, „Elemente einer Theorie der Integration moderner Gesellschaften“, in: Heitmeyer, *Was hält die Gesellschaft zusammen?* (Anm. 30), S. 66-109, hier S. 103.

60 Vgl. Schmid/Akca/Barwig, *Gesellschaft gemeinsam gestalten* (Anm. 27), S. 32 f.

hen sich die Akteure des christlich-islamischen Dialogs eigens als Mitglieder der christlichen oder muslimischen Glaubensgemeinschaft.

Damit es nicht zu einer Instrumentalisierung oder einer einseitigen Prägung von Dialog kommt, bedarf es einer soliden Reflexion und Zielbestimmung. Dialog muss bestimmten Anforderungen genügen, um sich nicht selbst zu karikieren. Hier ist zunächst zwischen verschiedenen Dimensionen des Verhältnisses von Integration und Dialog zu unterscheiden. Bei der ersten Dimension handelt es sich um einen grundsätzlichen Zusammenhang; die weiteren Dimensionen können idealtypisch mit den drei an anderer Stelle entfalteten Formen von Dialog (Kontakt – Austausch – Zusammenarbeit)⁶¹ in Zusammenhang gebracht werden:

- 1.) Die Integrationsdebatte als *Kontext* des Dialogs, was auch zu einem notwendigen Bezug des Dialogs auf diese Debatte führt, wenn er sich nicht von der gesellschaftlichen Wirklichkeit isolieren will;
- 2.) Integration als eine *Wirkung* des Dialogs, die auch ohne einen speziellen Fokus auf Integration bereits durch dessen spezifischen Charakter erreicht wird, denn Dialog baut Brücken mit integrativer Kraft, indem er Personen und Institutionen miteinander in Beziehung bringt (Kontakt);
- 3.) Integration als *Gegenstand* des Dialogs auf verbaler Ebene, sodass dort also in geeigneter Weise über Fragen der Integration gesprochen werden kann (Austausch);
- 4.) Integration als bewusst angestrebtes *Ziel* des Dialogs, der gemeinsames Handeln im Rahmen von gemeinsam verantworteten Projekten zugunsten von Ausgeschlossenen und Benachteiligten umfassen kann (Zusammenarbeit).

Die Verhältnisbestimmung von interreligiösem Dialog und Integration hängt auch entscheidend davon ab, wie man Gesellschaft und darin als Teilfunktion Religion auffasst: Wird Religion als reine Privatsache angesehen oder wird ihr öffentliche Bedeutung beigemessen? In welcher Rolle werden Gruppen und Vereinigungen für die Konstitution der Gesellschaft gesehen? Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen ist die Vorentscheidung, Religionen mit ihrer sozialen Botschaft in den Blick zu nehmen und sie nicht grundsätzlich als desintegrativ anzusehen. Traditionen, die immer in Religionen enthalten sind, stellen tendenziell systemstabilisierende Momente dar, da sie Gegenwärtiges in der Vergangenheit und in einem breiteren Horizont verankern. Inwiefern das Menschenbild oder das Gesellschaftsverständnis einer bestimmten Religion integrativ ist, muss im Einzelnen diskutiert werden. Auch die ethischen Werte der Religionen müssen konkret einem Vergleich unterzogen und auf ihre Vereinbarkeit mit den gesetzlich verankerten Werten hin überprüft werden.⁶² Ein Mittel für

61 Vgl. dazu ebd., S. 33.

62 Vgl. Wilhelm Heitmeyer, „*Gesellschaftliche Integration, Anomie und ethnisch-kulturelle Konflikte*“, in: ders., *Was treibt die Gesellschaft auseinander?* (Anm. 50), S. 629-653,

solche Klärungen kann der interreligiöse Dialog sein, der damit zur kommunikativ-interaktiven Sozialintegration beiträgt. Wie kommunitaristische Positionen hervorheben, spielen Gruppen bzw. Gemeinschaften eine zentrale Rolle für den Zusammenhalt der Gesellschaft. „Die Divergenz moralischer Positionen muß keineswegs zum Chaos führen. Ein echter Dialog kann klare Orientierungen ergeben, gemeinsame Ziele definieren und unterstützen.“⁶³

Interreligiöser Dialog steht im Spannungsfeld von Individuum und Gemeinschaft, als dessen Teil der Dialog das Individuum ausweist. Wenn durch die Bezeichnung als „Muslim“ oder „Christ“ nicht automatisch eine Gleichsetzung jeglicher Einstellungen und Positionen des Individuums mit denen der Gemeinschaft erfolgt,⁶⁴ handelt es sich um eine sinnvolle Zuordnung. Damit setzt interreligiöser Dialog eine Gegenposition zu der Auffassung, dass Integration nur über das Individuum zu bestimmen sei.⁶⁵

Aufgrund der freiwilligen Zugehörigkeit ihrer Mitglieder können gerade Verbände, Vereine und Organisationen als intermediäre Instanzen im Sinne der kulturell-expressiven Sozialintegration integrativ wirken. Von daher erweist sich ein institutioneller Dialog, der über den Dialog von Individuen hinausgeht, als wünschenswert. Dabei muss zugleich klar sein, dass die Reichweite dieses Dialogs begrenzt ist in einer Gesellschaft, die von Individualisierung, Enttraditionalisierung sowie Mitgliederverlust dieser Institutionen geprägt ist. Heitmeyer sieht darin eine Schwächung von Integrationskraft und spricht von einer „Krise der intermediären Instanzen“⁶⁶. Gerade angesichts von Desintegrationstendenzen

hier S. 641. Heitmeyer hebt Spannungen zwischen westlichen und islamischen Werten hervor. Er sieht vor allem einen Gegensatz zwischen der sich säkularisierenden Mehrheitsgesellschaft und einer sich homogenisierenden islamischen Gemeinschaft mit „scharfe[n] Wert- und Normdifferenzen“. Empirisch sind diese Aussagen allerdings nicht gedeckt. Zudem wird hier die innere Pluralität des Islam nur ungenügend berücksichtigt; vgl. Kadir Canatan, „Einheit und Vielfalt. Ein muslimisches Modell für multikulturelle Gesellschaften“, in: Günter Seufert/Jacques Waardenburg (Hg.), *Turkish Islam and Europe*, Stuttgart 1999, S. 47-65.

63 Amitai Etzioni, *Die Entdeckung des Gemeinwesens. Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus*, Stuttgart 1995, S. 284; vgl. auch Albert-Peter Rethmann, *Asyl und Migration. Ethik für eine neue Politik in Deutschland*, Münster 1996, S. 233; Etzioni spricht von einer wünschenswerten Stärkung „ethosbildender Subsysteme“.

64 Vgl. Jacques Waardenburg, „Selbstsicht und Sicht des Anderen. Alte Abgrenzungen und neue Wege zur Offenheit im christlich-islamischen Verhältnis“, in: Hansjörg Schmid u. a. (Hg.), *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam*, Regensburg 2007, S. 11-40, hier S. 25 f.

65 So bei Esser, *Sprache und Integration* (Anm. 31), S. 550; vgl. kritisch Markus Krienke, „Migration als Ernstfall christlicher Universalität. Sozialethische Erwägungen zu einer pastoralen Herausforderung“, in: *Trierer Theologische Zeitschrift*, 117 (2008), S. 253-269, hier S. 259.

66 Heitmeyer, „Gibt es eine Radikalisierung des Integrationsproblems?“ (Anm. 40), S. 60.

in der Gesellschaft kommt dem Dialog von Gruppen und Institutionen eine zentrale Funktion zu.

Vor diesem Hintergrund ist es wichtig, dass sich die Akteure des interreligiösen Dialogs eines weiteren gesellschaftlichen Horizonts bewusst sind. Kirchen wie auch islamische Organisationen sind Akteure im Bereich der Bildung und des Sozialen. Daher erweist sich eine rein religiöse Fokussierung des Dialogs als nicht sinnvoll. Im Gegenteil müssen im Dialog Grenzen des Religiösen überschritten und andere nichtreligiöse Akteure einbezogen werden. So lässt sich dann auch eine einseitige Ausrichtung auf Muslime überwinden.

Zusammenfassend sollen nun einige spezifische Funktionen des Dialogs skizziert werden, die für Integration als Wirkung, Gegenstand und Ziel des Dialogs relevant sind. Dabei handelt es sich zum Teil um grundsätzliche Merkmale von Dialog, die auch für den interreligiösen Dialog gelten:

- Dialog stellt eine Prozedur des *Umgangs mit Differenz* dar. In der intensiven Begegnungserfahrung des Dialogs treten Differenzen deutlich zu Tage. Die Differenz führt nicht zu einer pauschalen Ablehnung, sondern wird in einen größeren Zusammenhang gemeinsamer Grundlagen eingereiht. Dialog bedeutet gerade nicht Konfliktfreiheit und Harmonie, sondern ist eine friedliche und geregelte Form der Konfliktaustragung und trägt so zur Integration bei.⁶⁷
- Dialog dient dem *Herausarbeiten von Gemeinsamkeiten*. Zunächst macht Dialog auch die innere Pluralität von Gruppen erfahrbar. So zeigt sich insbesondere, dass die Muslime ebenso wie die christlichen Kirchen keine homogene Größe darstellen. Darauf aufbauend kann man im Dialog vielfach Gemeinsames dort erkennen, wo man es zunächst nicht vermutet. Im Unterschied zu hierarchisch angelegten Modellen von „Leitkultur“ befinden sich die Dialogpartner hierbei auf einer Ebene.⁶⁸
- Dialog baut Vorurteile ab und trägt zum *Kennenlernen des Anderen* bei. Selbst- und Fremdbilder werden in einen unmittelbaren Austausch gebracht. Diskriminierungserfahrungen können im Dialog thematisiert und einseitige Opferrollen aufgebrochen werden. Wer sich in den Dialog begibt, gewinnt eine Sensibilität für sein Gegenüber und lernt dessen Perspektive auf verschiedene Gegebenheiten kennen. An Dialogen beteiligte

67 Vgl. Helmut Dubiel, „Integration durch Konflikt?“, in: Friedrichs/Jagodziniski, *Soziale Integration* (Anm. 48), S. 132-143; Sander/Heitmeyer, „Was leisten Integrationsmodi?“ (Anm. 47), S. 449. Auf diese Weise kann der Gefahr „Instrumentalisierung der Differenz als Fremdethnisierung (durch die Mehrheit) oder Selbstethnisierung (durch die Minderheit)“ (Heitmeyer, „Gibt es eine Radikalisierung des Integrationsproblems?“ (Anm. 40), S. 43) begegnet werden.

68 Vgl. Armin Laschet, „Wir brauchen eine gemeinsame Leitkultur“, in: Lammert, *Verfassung – Patriotismus – Leitkultur* (Anm. 53), S. 147-151, hier S. 149: „Aber eine Leitkultur muss bei allen auf Akzeptanz stoßen, und deshalb ist es wichtig, dass sie gemeinsam erarbeitet wird [...]“.

Personen können diese Erfahrungen wiederum in ihre eigene Gruppe und andere Kontexte einbringen.

- Dialog schafft *Netzwerke und neue institutionelle Einheiten*, in denen Menschen verschiedener Gruppenzugehörigkeit gemeinsam als zivilgesellschaftliche Akteure auftreten. Dadurch werden Gruppengrenzen aufgebrochen. Dem kommt nicht nur eine hohe symbolische Bedeutung zu, sondern im Fall von Krisen können diese Einheiten auch moderierend in Bezug auf beide Seiten wirken.
- Dialog führt gerade nicht zu einseitigen Erklärungsmustern, sondern ist auch ein *Ort der Differenzierung*. Menschen mit ihren multiplen Identitäten beteiligen sich am Dialog, sodass dort nicht nur religiöse, sondern auch soziale Anliegen und Erfahrungen zum Tragen kommen. Gerade auch die Folgen der vielfach schwierigen ökonomischen Situation von Muslimen in Westeuropa für deren Identifikation mit den Einwanderungsländern können im Dialog zum Thema werden.⁶⁹
- Die Sprache des Dialogs ist in der Regel *Deutsch*. Somit trägt er zur Verständigung und Artikulationsfähigkeit in der Sprache des Einwanderungslandes und damit zur kognitiven Individualintegration bei. Die Binnenkommunikation wird durch den Dialog ein Stück weit öffentlich. Beispielsweise gibt er islamischen Vereinigungen den Anstoß, über die Predigtsprache und die Sprachkenntnisse ihrer Imame nachzudenken.
- Dialog ist schließlich ein *Ort der Ideologiekritik* gegen verengte Integrationsverständnisse. Im Dialog können die verschiedenen Dimensionen und Ebenen von Integration unterschieden werden. Der Dialog fördert eine ganzheitliche Wahrnehmung der Menschen, indem diese nicht nur als Arbeitskräfte betrachtet werden, sondern auch als religiöse Menschen.

69 Vgl. dazu Jocelyne Cesari, „Muslim Identities in Europe: the Snare of Exceptionalism“, in: Aziz al-Azmeh/Effie Fokas (Hg.), *Islam in Europe. Diversity, Identity, and Influence*, Cambridge 2007, S. 49-67, hier S. 58-61.

5. Fazit

Es konnte gezeigt werden, dass Integration durch interreligiösen Dialog möglich ist. Dialog kann Religionen, die zunächst ambivalent sind in Bezug auf Integration, in einen öffnenden Austausch bringen. Engführungen von „Integration durch interreligiösen Dialog“ ergeben sich durch verengte Verständnisse von Dialog und Integration. Eine zentrale Aufgabe des Dialogs kann darin gesehen werden, auf der Basis kritischer Selbstreflexion Verengungen der Integrationsdebatte aufzubrechen. Dabei ist es jedoch mit dem Verweis auf die Beiderseitigkeit von Integration nicht getan. Die Integrationsdebatte muss aus der Fokussierung auf Zuwanderer befreit werden. Damit ergeben sich eine neue Diskussions-ebene und neue Perspektiven für den Dialog. Die Leitperspektive lautet dann: Was haben die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen jeweils einzubringen? Ein weites Integrationsverständnis befreit von einer Engführung von Integration auf religiöse und kulturelle Faktoren. Auf dieser Basis gewinnen Religionen neue Funktionen im Zusammenspiel mit sozioökonomischen Faktoren der Integration, indem sie für Ganzheitlichkeit, Gerechtigkeit, Fairness der Debatte und speziell für die Armen und Ausgegrenzten ihre Stimme erheben.

Integration setzt schließlich ebenso wie Dialog wechselseitige Anerkennung voraus. Dies ist besonders relevant angesichts des Leistungsdrucks auf Individuen, der in Bezug auf Integration bisweilen zu Tage tritt. So kann gerade die Kirche ein Menschenbild stark machen, das auch in der Schwäche Potenziale und Entwicklungsmöglichkeiten sieht, die einer strukturellen Förderung bedürfen.

Literatur

- Monika Alisch/Jens S. Dangschat, *Armut und soziale Integration*, Opladen 1998.
- Reimund Anhut/Wilhelm Heitmeyer, „Desintegration, Konflikt und Ethnisierung. Eine Problemanalyse und theoretische Rahmenkonzeption“, in: Imbusch/Heitmeyer, *Integration – Desintegration. Ein Reader zur Ordnungsproblematik moderner Gesellschaften*, Wiesbaden 2008, S. 129-147.
- Petra Bendel/Mathias Hildebrandt (Hg.), *Integration von Muslimen*, München 2006.
- Heiner Bielefeldt, *Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus*, Bielefeld 2007.
- Michael Bommers, „Integration durch Sprache als politisches Konzept. Überlegungen zum neuen Zuwanderungsgesetz“, in: Ulrike Davy/Albrecht Weber (Hg.), *Paradigmenwechsel in Einwanderungsfragen? Überlegungen zum neuen Zuwanderungsgesetz*, Baden-Baden 2006, S. 59-87.
- Kadir Canatan, „Einheit und Vielfalt. Ein muslimisches Modell für multikulturelle Gesellschaften“, in: Günter Seufert/Jacques Waardenburg (Hg.), *Turkish Islam and Europe*, Stuttgart 1999, S. 47-65.

- Jocelyne Cesari, „*Muslim Identities in Europe: the Snare of Exceptionalism*“, in: Aziz al-Azmeh/Effie Fokas (Hg.), *Islam in Europe. Diversity, Identity, and Influence*, Cambridge 2007, S. 58-61.
- Jens S. Dangschat, „*Integration – Eine Figuration voller Probleme. Warum die Integration von Migrant/innen so schwierig ist*“, in: Gabriele Klein/Annette Treibel (Hg.), *Skepsis und Engagement. Festschrift für Hermann Korte*, Hamburg 2000, S. 185-208.
- Helmut Dubiel, „*Integration durch Konflikt?*“, in: Friedrichs/Jagodzynski, *Soziale Integration*, Opladen/Wiesbaden 1999, S. 132-143.
- Christiane Eckstein u.a. (Hg.), *Beteiligung – Inklusion – Integration. Sozialethische Konzepte für eine moderne Gesellschaft*, Münster 2007.
- Hartmut Esser, *Sprache und Integration. Die sozialen Bedingungen und Folgen des Spracherwerbs von Migranten*, Frankfurt a. M. u.a. 2006.
- Amitai Etzioni, *Die Entdeckung des Gemeinwesens. Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus*, Stuttgart 1995.
- Andreas Fisch, „*Ausgrenzung und Leitkultur. Zur integrativen Funktion von ‚Parallelgesellschaften‘*“, in: *Ethik und Gesellschaft*, 1 (2007), S. 1-41.
- Jürgen Friedrichs, „*Normenpluralität und abweichendes Verhalten. Eine theoretische und empirische Analyse*“, in: Heitmeyer, *Was treibt die Gesellschaft auseinander?*, Frankfurt a. M. 1997, S. 473-505.
- Ders./Wolfgang Jagodzynski (Hg.), *Soziale Integration*, Opladen/Wiesbaden 1999.
- Dies., „*Theorien sozialer Integration*“, in: dies. (Hg.), *Soziale Integration*, Opladen/Wiesbaden 1999, S. 9-43.
- Jürgen Habermas, „*Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat*“, in: Charles Taylor/Amy Gutmann (Hg.), *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a. M. 1993, S. 147-196.
- Wilhelm Heitmeyer, „*Einleitung: Sind individualisierte und ethnisch-kulturell vielfältige Gesellschaften noch integrierbar?*“, in: ders. (Hg.), *Was hält die Gesellschaft zusammen?*, Frankfurt a. M. 1997, S. 9-19.
- Ders., „*Gesellschaftliche Integration, Anomie und ethnisch-kulturelle Konflikte*“, in: ders., *Was treibt die Gesellschaft auseinander?*, Frankfurt a. M. 1997, S. 629-653.
- Ders., „*Gibt es eine Radikalisierung des Integrationsproblems?*“, in: ders., *Was hält die Gesellschaft zusammen?*, Frankfurt a. M. 1997, S. 23-65.
- Ders. (Hg.), *Was treibt die Gesellschaft auseinander? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1997.
- Ders. (Hg.), *Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1997.
- Eva Hinterhuber, *Abrahamischer Dialog und Zivilgesellschaft. Eine Untersuchung zum sozialintegrativen Potenzial des Dialogs zwischen Juden, Christen und Muslimen*, Stuttgart 2009.
- Gregor Maria Hoff, *Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postModernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik*, Paderborn u.a. 2001.
- Peter Imbusch/Wilhelm Heitmeyer, *Integration – Desintegration. Ein Reader zur Ordnungsproblematik moderner Gesellschaften*, Wiesbaden 2008.
- Johannes Kandel, „*Wie integriert sind die Muslime? ‘Multikulturalismus im Spannungsfeld von Zivilgesellschaft und Parallelgesellschaft’*“, in: Susanna Schmidt/Michael Wedell (Hg.), „*Um der Freiheit willen ...*“. *Kirche und Staat im 21. Jahrhundert (Festschrift für Burkhard Reichert)*, Freiburg i. Br. u.a. 2002, S. 143-153.
- Enes Karić, *Essays on Our European Never-Never Land*, Sarajevo 2004.

- Franz-Xaver Kaufmann, „*Was hält die Gesellschaft heute zusammen?*“, in: Hans Joachim Meyer (Hg.), *Dialog und Solidarität. Christen in der pluralistischen Gesellschaft*, Münster 1997, S. 45-59.
- Edeltraud Koller, „*Der Stellenwert von Integration und Inklusion für das wirtschaftsethische Denken*“, in: Eckstein u.a., *Beteiligung – Inklusion – Integration*, Münster 2007, S. 98-112.
- Wilhelm Korff, „*Migration und kulturelle Transformation*“, in: Karl-Heinz Kleber (Hg.), *Migration und Menschenwürde. 23. Internationaler Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen und Sozialethiker 1987 in Passau*, Passau 1988, S. 128-150.
- Ders., *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*, München 1985.
- Markus Krienke, „*Migration als Ernstfall christlicher Universalität. Sozialethische Erwägungen zu einer pastoralen Herausforderung*“, in: *Trierer Theologische Zeitschrift*, 117 (2008), S. 253-269.
- Norbert Lammert (Hg.), *Verfassung – Patriotismus – Leitkultur. Was unsere Gesellschaft zusammenhält*, Bonn 2006.
- Armin Laschet, „*Wir brauchen eine gemeinsame Leitkultur*“, in: Lammert, *Verfassung – Patriotismus – Leitkultur*, Bonn 2006, S. 147-151.
- David Lockwood, „*Sozialintegration und Systemintegration*“, in: Imbusch/Heitmeyer, *Integration – Desintegration*, Wiesbaden 2008, S. 35-49.
- Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, München 1989.
- Wolfgang Miehle, „*Die Position der Katholischen Kirche in Deutschland im Spannungsfeld von Migration und Integration*“, in: *Societas Verbi Divini: Verbum SVD*, 48 (2007), S. 237-273.
- Maria Katharina Moser, „*Inklusion und Integration durch Grundeinkommen*“, in: Eckstein u.a., *Beteiligung – Inklusion – Integration*, Münster 2007, S. 127-140.
- Richard Münch, „*Elemente einer Theorie der Integration moderner Gesellschaften*“, in: Heitmeyer, *Was hält die Gesellschaft zusammen?*, Frankfurt a. M. 1997, S. 66-109.
- Gertrud Nunner-Winkler, „*Moralische Integration*“, in: Friedrichs/Jagodzynski, *Soziale Integration*, Opladen/Wiesbaden 1999, S. 293-319.
- Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (Hg.), *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg i. Br. 2006.
- Serge Paugam, *Die elementaren Formen der Armut*, Hamburg 2008.
- Albert-Peter Rethmann, *Asyl und Migration. Ethik für eine neue Politik in Deutschland*, Münster 1996.
- Ders., „*Leitkultur oder Multikulti? Zum Streit um das Leitbild von Ausländerintegration in Deutschland*“, in: ders., *Selbstbestimmung, Fremdbestimmung, Menschenwürde. Auskünfte christlicher Ethik*, Regensburg 2002, S. 102-124.
- Ders., „*Wer gehört dazu? Ethische Aspekte der Aufnahme und Integration von Zuwanderern*“, in: Klaus Barwig/Ulrike Davy, *Auf dem Weg zur Rechtsgleichheit? Konzepte und Grenzen einer Politik der Integration von Einwanderern*, Baden-Baden 2004, S. 35-49.
- Hubert Rottluthner, „*Recht und soziale Integration*“, in: Friedrichs/Jagodzynski, *Soziale Integration*, Opladen/Wiesbaden 1999, S. 398-415.
- Uwe Sander/Wilhelm Heitmeyer, „*Was leisten Integrationsmodi?*“, in: ders., *Was hält die Gesellschaft zusammen?*, Frankfurt a. M. 1997, S. 447-482.
- Bernhard Santel, „*In der Realität angekommen: Die Bundesrepublik Deutschland als Einwanderungsland*“, in: Wichard Woyke (Hg.), *Integration und Einwanderung. Eine Einführung*, Schwalbach 2007, S. 10-32.

- Uwe Schimank, „Funktionale Differenzierung und Systemintegration der modernen Gesellschaft“, in: Friedrichs/Jagodzinski, *Soziale Integration*, Opladen/Wiesbaden 1999.
- Hansjörg Schmid/Ayşe Almila Akca/Klaus Barwig, *Gesellschaft gemeinsam gestalten. Islamische Vereinigungen als Partner in Baden-Württemberg*, Baden-Baden 2008.
- Robert Schreiter, „Migrantenseelsorge in einer multikulturellen Kirche“, in: *Theologie der Gegenwart*, 51 (2008), S. 82-94.
- Christoph Schumann, „Integration aus Sicht von Muslimen in Deutschland“, in: Bendel/Hildebrandt, *Integration von Muslimen*, München 2006, S. 53-75.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Integration fördern – Zuwanderung gestalten. Wort der deutschen Bischöfe zur Integration von Migranten*, (Die deutschen Bischöfe 77), Bonn 2004.
- Stiftung Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland (Hg.), *Leitkultur. Vom Schlagwort zur Sache*, Bonn 2006.
- Erwin Teufel (Hg.), *Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?*, Frankfurt a. M. 1996.
- Levent Tezcan, „Interreligiöser Dialog und politische Religionen“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 28/29 (2006), S. 26–32.
- Ders., „Kultur, Gouvernamentalität der Religion und der Integrationsdiskurs“, in: ders./Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), *Konfliktfeld Islam in Europa*, Baden-Baden 2007, S. 51-74.
- Bassam Tibi, *Islamische Zuwanderung. Die gescheiterte Integration*, Stuttgart/München 2002.
- Annette Treibel, „Der Islamische Religionsunterricht und die Integration von Muslimen in der deutschen Gesellschaft“, in: Lothar Kuld/Bruno Schmid (Hg.), *Der Islamische Religionsunterricht in Baden-Württemberg. Zur Differenzierung des Lernfelds Religion*, Münster 2009.
- Bülent Uçar, „Wie bringen die Religionen ihre ethische Botschaft in die gesellschaftliche Diskussion ein? Ein Beitrag aus muslimischer Sicht“, in: Hansjörg Schmid u.a. (Hg.), *Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam*, Regensburg 2008, S. 228-248.
- Jacques Waardenburg, „Selbstsicht und Sicht des Anderen. Alte Abgrenzungen und neue Wege zur Offenheit im christlich-islamischen Verhältnis“, in: Hansjörg Schmid u.a. (Hg.), *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam*, Regensburg 2007, S. 11-40.